

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Tesis Doctoral

DIÁLOGO, COMUNIDAD Y FUNDAMENTO.- La figura de Sócrates en los  
textos de Critón y Apología y el núcleo inicial de la problemá-  
tica platónica.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

ARMANDO R. PORATTI

febrero de 1988

Director de Tesis: Dr. J. P. Martín

## Í N D I C E

INTRODUCCIÓN	p. 4
<u>Notas a la Introducción</u>	p. 9
<u>Advertencia sobre remisiones y abreviaturas</u>	p. 10
 A) <u>CRITÓN: EL DIÁLOGO EN LO COMÚN</u>	 p. 11
I - <u>La cuestión del hombre (44b5-46a8)</u>	p. 12
a) <u>"La opinión y el poder de la mayoría de la gente (44b5-d10)"</u>	p. 12
b) <u>"Un varón bueno y valiente" (44e1-46a8)</u>	p. 15
c) <u>La justicia</u>	p. 19
II - <u>Primera 'respuesta': <u>tà emá y justicia, lógos y diálogos (46b1-50a5)</u></u>	p. 20
a) <u>"Cuando reflexiono..." (46b-c)</u>	p. 21
b) <u>Diálogo (46b1-48d5 /a/)</u>	p. 22
c) <u>Tà emá y el "vivir bien" (46b1-48d5 /b/)</u>	p. 25
d) <u>Lógos, norma, ironía (48d5-50a5 /a/)</u>	p. 28
e) <u>Persuasión y comunidad dialógicas (48d5-50a5 /b/)</u>	p. 30
f) <u>Homología y justicia</u>	p. 33
III - <u>Segunda 'respuesta': <u>pólis, hombre y Mundo, fundamento y diálogo (50a6-54e2)</u></u>	p. 35
a) <u>La Ciudad como fundamento y apertura</u>	p. 37
b) <u>La Ciudad dialógica: el concordar con ella</u>	p. 41
c) <u>Las consecuencias de renegar de la comunidad</u>	p. 44
d) <u>La ciudad dialógica: el diálogo sobre el fundamento</u>	p. 46
e) <u>Mundo y Hades</u>	p. 49
f) <u>La conclusión</u>	p. 50
IV - <u>La introducción del diálogo (43a1-44b5)</u>	p. 51

<u>Notas a A) Critón: el diálogo en lo común</u>	p. 53
<u>B) APOLOGÍA DE SÓCRATES: APOLO Y EL FUNDAMENTO</u>	p. 84
I - <u>Lenguaje y verdad (prooimion, 17a1-18a6)</u>	p. 85
II - <u>La cuestión de la dóxa y las "acusaciones antiguas" (próthesis, 18a7-19a7)</u>	p. 89
III - <u>Demarcación del saber socrático: en qué y de qué modo Sócrates no es sabio (Primera parte de la defensa contra las acusaciones antiguas, 19a8-20c3 /18b6-c3/)</u>	p. 92
IV - <u>Determinación positiva del 'saber' socrático (Segunda parte de la defensa contra las acusaciones antiguas: episodio del oráculo, 20c4-24b2)</u>	p. 96
a) <u>El mito del origen del filosofar</u>	p. 96
b) <u>El diálogo y la Ciudad</u>	p. 100
c) <u>El diálogo y el fundamento</u>	p. 102
V - <u>'Sócrates' y el origen de la filosofía</u>	p. 105
<u>Notas a B) Apología de Sócrates: Apolo y el fundamento</u>	p. 109
<u>C) CONCLUSIONES</u>	p. 118
<u>D) TRADUCCIONES DE LOS TEXTOS COMENTADOS</u>	p. 120
I - <u>CRITÓN /0 De lo que se debe hacer; ético/</u>	p. 120
<u>Critón - Introducción al texto</u>	p. 128
<u>Critón - Notas al texto</u>	p. 132
II - <u>APOLOGÍA DE SÓCRATES (17a1-24b8)</u>	p. 147
<u>Apología de Sócrates - Notas al texto</u>	p. 151
<u>Bibliografía</u>	p. 157



## INTRODUCCION

El presente trabajo sobre los textos de Critón y Apología de Sócrates los considera en la perspectiva que el subtítulo trata de indicar: toma a la figura de Sócrates sólo en tanto que, en los textos mismos, encarna un núcleo de problemas. En ellos vemos algo más que un momento primero e inmaduro del filósofo Platón; ese inicio es más bien la arkhé de su pensamiento, en el doble sentido de comienzo y dirección determinante. En Cr. y Ap. buscamos, y al cabo de la investigación podemos decir que encontramos, la presencia del horizonte ontológico del pensamiento platónico, y el momento en que ese horizonte fue establecido ante la exigencia de los problemas. Estos, que son siempre problemas determinados, imponen al filósofo ciertos temas, cuyos principales aspectos se recogen en el título.

El establecimiento de ese horizonte ontológico ha tenido consecuencias incalculables, que van por cierto mucho más allá de Platón y llegan hasta nosotros. La filosofía de Platón ha sido la primera -pero decisiva- comprensión de la realidad dentro de ese ámbito. El Platón maduro la determinará en la mal llamada "teoría" de las Ideas, preparada por los diálogos juveniles y puesta en cuestión en los diálogos de la vejez. Además, en Ap. y Cr. podemos encontrar, insinuados o ya esbozados, todos o casi todos los temas que se desarrollarán en el complejo y nada lineal movimiento de los diálogos. En ambos sentidos, pues, Ap. y Cr. pueden ser vistos como el germen del pensamiento platónico posterior, y en el trabajo hacemos algunas indicaciones al respecto. Esto es ya más de lo que usualmente se encuentra en ellos, cuando se los aísla del resto de la obra de Platón como monumentos puramente socráticos, biográficos o apologéticos, sin contenido filosófico propio. Pero así como no se los puede aislar del desarrollo ulterior, por otra parte también pueden ser vistos como una primera formulación cabal, aunque provisoria, de la problemática. Ellos encuentran el sesgo y el lenguaje apropiados para expresarla en el momento en que emerge, trayendo a luz su horizonte y sus temas. Si esto es así, Cr. y Ap. merecen ser tratados no como antecedentes sino por sí mismos, y tratados en serio como textos filosóficos de insospechada riqueza.

Con lo dicho hasta aquí ya estamos adelantando el modo en que queremos hacernos cargo de los textos. Sin embargo, estos escritos han sido largamente recorridos, y trillados quizás hasta el hartazgo; pareciera que decir algo más sobre ellos requiere una justificación. Por de pronto -y frente a las muy diversas intenciones y resultados que muestra la masa de bibliografía a que han dado lugar- sí se requiere la postulación clara de la actitud interpretativa y metodológica.

En primer lugar: hemos venido reiterando la palabra problemas. Ello significa ante todo que nuestro trabajo es una investigación filosófica. Una comprensión ingenua (y como siempre la ingenuidad está gravada con infinitos supuestos) puede creer que los problemas y sus soluciones están ubicados en la mente de Platón y en la superficie de las proposiciones por él escritas, a las que basta examinar con atención. Nosotros mismos nos excluimos de los problemas, en aras -puede suponerse- de la objetividad historiográfica. Ahora bien, un problema que no se comparte de algún modo no es problema, y por lo tanto no es advertido. Procediendo así, la historiografía filosófica no sólo renuncia a su carácter de filosófica, sino a su legitimidad como historiografía. Desde Hegel, por lo menos, sabemos que no hay historia sin filosofía, y muchísimo menos historia de la filosofía sin filosofía. No se trata de torturar al pasado filosófico para hacerlo encajar en un sistema especulativo (aunque un gran sistema especulativo tiene derecho a ello), pero sí de reconocer que nuestro compromiso con los textos es esencial para constituir una objetividad legítima. Cuando se excluye a la filosofía para obtener una mítica objetividad, desconociendo lo más elemental de la tarea hermenéutica, la filosofía vuelve a entrar por la ventana en forma de la insignificante filosofía de los supuestos largamente admitidos y del sentido común que, en su obviedad, se ignora a sí misma y así puede darse la ilusión de ser objetiva. Además, los problemas siempre se nos revelan en una peculiar situación personal e histórica, y si los nuestros pueden acercarnos a Platón, entonces se trata menos de Platón como indivi-



duo o como monumento del pasado filosófico que como pensador históricamente esencial que, como tal, sigue estándonos presente. Si es necesaria una justificación, hacerse cargo de esa presencia es lo que justifica toda tarea que nos tomemos con él, por modesta que ella sea.

Todo esto no significa la falsa libertad de usar el texto como pretexto para amplias disquisiciones de mejor o peor calidad. Cuanto más personalmente problemático se nos vuelve un texto, más nos compromete con su propia identidad; con una paradoja quizá sólo aparente, lo que tenemos en común con el texto es lo que lo revela autónomo y exigente frente a la interpretación, que tiene que probarse en él a cada momento, no sólo en su espíritu sino en su letra. De allí la primera y básica decisión metodológica de llevar a cabo el trabajo en forma de una suerte de comentario perpetuo, en donde la lectura propuesta se justifica línea por línea, y naturalmente sin perder de vista los aportes de la investigación histórica y filológica. De allí también que acompañemos el trabajo con la traducción anotada de los textos.

La elección de Ap. y Cr. como los textos a investigar ya quedó en parte aclarada. Si se pregunta por el núcleo inicial del pensamiento platónico, es natural dirigirse a los diálogos de juventud. Pero, como hicimos notar, lo buscado es una arkhé problemática, es decir, no sólo inicial sino determinante, y en principio (como sucede en otros pensadores) ella podría no estar presente todavía en los escritos cronológicamente iniciales. Probar que sí lo está resultaría fácil en el conjunto de los diálogos juveniles, en los que la filosofía de Platón tiene ya desarrollos bastantes explícitos. En cambio, se parece más a un desafío si se la exige con respecto a aquel par de escritos que, en general y desde hace mucho, vienen siendo considerados como puramente socráticos y producto de intenciones extrafilosóficas. Pero no es esta dificultad lo que nos decidió a elegirlos, sino algo muy obvio y mil veces dicho: todos los aspectos de la pregunta por el momento inicial de Platón nos conducen a Sócrates.

Pero aquí es donde se nos exige la decisión hermenéutica crucial. Tratar con Sócrates, y en los textos casi universalmente considerados como los más genuinamente socráticos, obligaría a hacerse cargo de la cuestión del Sócrates histórico. (Además, según una larga tradición, no habría ninguna otra cosa que buscar en ellos). Y sin embargo, de los propósitos y la índole misma del trabajo se deduce que nos eximimos de entrar en esa cuestión.

No se discute que ella sea un problema mayor de la historiografía filosófica, ni que una comprensión de Sócrates no sería preciosa para la comprensión de Platón -si fuera posible lograrla con alguna seguridad, ya que el problema histórico muy bien podría descartarse por insoluble-. (1) Podemos justificar nuestra decisión con dos consideraciones.

La primera es de nivel historiográfico. La hipertrofia desesperada de la cuestión socrática no es casual ni se debe solamente a que Sócrates no haya escrito, antes bien es una consecuencia inevitable de los datos mismos que tenemos de él, y por motivos esenciales. Esos datos coinciden en transmitirnos un perfil de Sócrates suscitador de problemas, más allá y por encima de lo que Sócrates pudo haber dicho, hecho o pensado (y esto es lo menos anecdótico posible, y responde a que con Sócrates, y no antes, se inicia la filosofía). Sócrates es Sócrates, primaria y más propriamente, como el preguntón que lleva a sus interlocutores hacia la problematización que ya está en ellos (como lo indicará la imagen, posiblemente platónica, de Sócrates como partera, Theaet. 150b ss.), y así no es de extrañar que haya tantos Sócrates como discípulos tuvo y puso en marcha hacia la filosofía, y que estas imágenes cuestionantes sean, naturalmente, distintas y hasta contradictorias entre sí -para sus contemporáneos o casi contemporáneos tanto como para la crítica actual-. (2) En el caso de Sócrates los datos mismos nos obligan, paradójicamente, a renunciar a una imagen "objetiva" de él, so pena de perder los elementos más auténticos de su figura.

Con respecto a Platón, tenemos toda la evidencia biográfica y filosófica de que se apropió de Sócrates hasta incorporárselo. Platón se descubrió y se decidió a sí mismo en Sócrates y a lo largo de su carrera siguió pensando desde el corazón del gran mito filosófico en que convirtió la figura de su maestro; y ese Sócrates radicalmente platónico fue la respuesta fiel que dio al Sócrates de carne y hueso. Ante ello, y para las intenciones del trabajo, resultaría secundario, aun en textos tan "socráticos" como Ap. y Cr., ponerse a deslindar qué es socrático y qué es puramente platónico, porque lo socrático es también, y en la misma medida, platónico. Si todo

el contenido de los textos fuera auténticamente socrático, siempre sería Platón quien lo puso y dispuso. Y seguramente no es tan así. La crítica histórica tiene presente esto cuando señala una fuerte ingerencia de Platón en el tratamiento de los datos, hasta el punto de sospecharse que algunos de los tenidos por más importantes y seguros podrían ser ficciones suyas: Schanz, que sepamos, fue el primero en negar la historicidad del oráculo (y de Ap.).

Que Platón se adueñó de Sócrates hasta convertirlo en una cifra de su propio pensamiento, es una comprobación elemental de orden historiográfico que nos da pie para una segunda consideración de otro nivel. Nos acercamos a Cr. y Ap. para interpretarlos filosóficamente, y nuestra pregunta los constituye de pleno derecho como textos propiamente dichos, es decir, textos filosóficos, y a ese plano queda transpuesto también todo lo que desde otro punto de vista puede ser considerado dato histórico. El motivo verdadero y decisivo para no entrar en la cuestión socrática es que los textos de filosofía, en cuanto tales, no pueden reducirse a mero dato (historiográfico o biográfico) sino que han de ser interpretados en el nivel hermenéutico que les es propio. En este punto, y tratándose de Ap. y Cr., no se puede dejar de mencionar a nuestro compatriota Luis Noussan-Letry, quien por primera vez se decidió a "recuperar los textos para la filosofía", en el marco de una reflexión ejemplar sobre la hermenéutica.

Si la cuestión socrática parece suprimirse, Sócrates mismo no se suprime. La figura de Sócrates podría significar, en primer lugar, algo que excede al platonismo y que tiene que ver con la actitud filosófica como tal: la irrupción de lo problemático. La paradigmaticidad de su figura invita a poner simbólicamente bajo su nombre al suceso de que lo que hasta aquí era obvio se vuelva cuestionable, con el que comienza la filosofía (y también el modesto filosofar de cada uno). Por cierto, con ello no se nos da un puro vacío, sino que siempre hay un problema y un terreno sobre el cual aparece, aunque al principio no se lo advierta. Por eso podemos llamar 'Sócrates' -entre comillas- a este suceso en Platón. Sócrates ha de haber sido, en la vida de Platón, el momento de ruptura de la obviedad. En la filosofía de Platón esto sigue llevando su nombre, y su lugar 'sistemático' está en los diálogos 'socráticos'. En los escritos más 'socráticos' buscamos a 'Sócrates' como aparición y establecimiento del horizonte problemático y ontológico platónico. De paso, la evidencia de que Platón tiene el mayor peso como pensamiento histórico recibe, cuando se lo visualiza desde 'Sócrates', una confirmación; porque bajo el nombre de Sócrates no sólo sus discípulos, sino algunas de la épocas decisivas de Occidente encontraron y pusieron su problema. (3)

Por último, queda por justificar el orden de lectura de los textos y el trabajar a uno de ellos, Ap., sólo parcialmente. Ambas cosas fueron decididas en las marchas y contramarchas de la investigación.

Desde una pregunta como la que mueve este trabajo -pregunta por el núcleo inicial y la dirección de un pensamiento- no se puede determinar según criterios externos qué texto o textos han de abordarse, ni se puede tomar un tema entre otros para seguirlo a lo largo de los diálogos, con lo cual se la estaría respondiendo de antemano; pero tampoco puede encontrarse lo que se busca en algún lugar separado de los concretos textos y temas en que se desarrolla ese pensamiento. Ahora bien, si hemos llamado 'Sócrates' al ámbito de una investigación así, la solución parece ofrecerse fácilmente. Un vistazo previo al terreno nos presenta de inmediato un texto que -aparte de que desde un punto de vista historiográfico sea considerado como paradigmáticamente socrático- coincide con nuestra pregunta de fondo: Ap.

Ap. nos ahorraría el tener que plantear la pregunta en forma indirecta, pues, ¿cuál puede ser el 'tema' de este escrito sino el preguntar socrático mismo, cómo y por qué y para qué ejerce Sócrates su filosofar? En Ap., creemos, están dichos y pueden desplegarse interpretativamente la fundamentación ontológica, la dirección metódica y el horizonte temático del primer pensamiento platónico -del primero al menos-. La pregunta ilumina un texto que responde a ella desde sí mismo y hace innecesario establecer un andamiaje mediatizador de temas subsidiarios. Comenzar por tal texto parece, pues, imponerse de suyo.

Así lo entendimos en un primer intento, en el cual Ap. se confirmó como el texto propio para el planteo de la pregunta por la dirección del pensamiento platónico; pero, en cambio, no como texto inicial, que diera el justo acceso a ese terreno. En este punto se hizo necesario introducir un presupuesto (que, en realidad, es un resultado del fracaso de aquel primer ensayo): cuando un pensamiento muestra, sin que se lo impongamos, un tema privilegiado, en



principio hay que buscar allí el impulso originario desde el cual emerge. Si la filosofía comienza cuando el sentido de la totalidad se oscurece, este acontecimiento sucede siempre a partir de un problema 'concreto'.

Los textos mismos, nos ahorran la remisión a la tradición, la crítica y los manuales, que coinciden en indicarnos la índole política de la motivación y de buena parte de la obra platónica. Esto suele explicarse exteriormente por circunstancias históricas y biográficas. Ahora bien, Ap. fracasa como inicio de un estudio sobre la 'ontología' platónica -es decir, sobre la perspectiva desde la cual ese pensamiento se abre inicial y problemáticamente a lo real- porque la interpretación encuentra, como algo ya puesto en juego y asumido desde la primera palabra, que tal 'ontología' está anclada en lo 'político', y su exposición tiene, como requisito previo, que mostrar cómo es esto. Lo cual supone otras exigencias que el mero señalamiento de circunstancias exteriores: hay que justificar que (en Platón al menos) lo 'político' es 'ontológico'; y por ello no es un tema más sino que se confunde con la raíz misma desde la que afloran los temas. Naturalmente, para que la palabra "política" pueda legítimamente coincidir con lo que intentamos mentar con "ontología", hay que quitarle su habitualidad y el sentido cotidiano que tiene para nosotros, (re)encontrando lo que pudo significar para Platón y para los griegos. Es éste justamente un punto en el que nuestras propias preocupaciones filosóficas nos piden el diálogo con Platón. Pero todo ello debe buscarse en Platón mismo y en sus textos.

La inspección previa de éstos indica, también sin mayor dificultad, el lugar donde dar este paso previo: Critón, que queda establecido como texto inicial. Pero resultará que, si Cr. es el umbral y el primer tramo necesarios para acceder luego a Ap., igualmente está suponiendo la determinación de lo político-ontológico que se hace en este último escrito, desde el cual, a su vez, Cr. debe ser releído. (En realidad, la lectura lineal que va de Cr. a Ap. se mostrará circular, y si esto es así se justificará el recorte de ambos escritos como texto único. (4) )

Ahora bien, la interpretación sigue a Ap. hasta el episodio del oráculo, que es en cierto modo su culminación, ya que allí se encuentra la clave del texto (Noussan-Letry lo califica acertadamente de "núcleo especulativo" de Ap.). Como lo que se pretendía alcanzar era un determinado nivel problemático (así sea provisorio), la interpretación se detuvo en cierto modo por sí misma en ese lugar. Lo restante de Ap. está, por cierto, temáticamente conectado con los diversos aspectos que fueron apareciendo en el examen de ambos escritos, y de considerarla hasta el final, ese examen se hubiera enriquecido con múltiples elementos. No sería difícil mostrar en un esquema esas relaciones, que se evidencian en la simple lectura. Pero el proyecto de la investigación encontraba, en el resto del texto, ese despliegue temático -imprescindible en la economía de la obra- sin nuevos saltos de nivel. Continuar el análisis -y un análisis tan minucioso como el que efectuamos- suponía el riesgo muy real de incurrir en reiteraciones y prolongar indefinidamente un trabajo ya de por sí demasiado extenso.

Naturalmente, una investigación de este tipo siempre queda, en principio, abierta. La interpretación global de Ap. podría tener cabida en un trabajo que eventualmente la continuara. Podemos indicar además que el horizonte hermenéutico abierto a partir de Cr. y Ap. queda apuntando hacia Eutifrón, como el lugar donde el esquema ontológico de Platón llega a ser formulado explícitamente por primera vez, y a partir del cual la misma problemática entra en otra etapa.

Establecidos los textos y su orden de lectura, los distintos aspectos de la temática fueron apareciendo paso a paso ante la investigación, que se esforzó en dejarse llevar por ellos. La estructura de los temas y problemas, que se iba visualizando en cada etapa, no quedó clara hasta el final. El trabajo, que va haciendo resúmenes parciales, trata de sintetizarla en las conclusiones. (Esos resúmenes parciales aparecen en el desarrollo mismo; los resúmenes que se anteponen a cada sección del comentario a Cr. tienen por objeto solamente mostrar cómo hemos entendido las articulaciones del texto). Los títulos y subtítulos de las secciones indican o sugieren su contenido problemático.

Incluimos las traducciones de los textos -pese a que disponemos en castellano de varias y excelentes versiones de ellos- porque la interpretación de un texto tiene que mostrarse y probarse en su traducción, siguiéndolo hasta en sus últimos repliegues y dando cuenta de su literalidad. Toda traducción filosófica es interpretativa, lo sepa o no. Las nuestras se proponen, sin



embargo, ser lo más literales -es decir, lo menos 'literarias'- posible. (Llevamos la escrupulosidad hasta poner entre paréntesis todo lo que, siendo necesario para la frase castellana, no tiene su equivalente en el griego). Justamente porque la interpretación se sabe a sí misma, no pretende sobreimponerse al texto. Si tiene que elegir entre varios sentidos posibles, dice quien lo hace y dice por qué. Así el lector queda en libertad ante la interpretación y enfrentado al texto con un mínimo de mediaciones. (Las traducciones 'ingenuas', en cambio, le imponen sus prejuicios sin advertirlo). Una consecuencia es que hubo que renunciar de antemano a imitar el brillo estilístico de Platón (que, por lo demás, es inimitable; y con ello se pierde tal vez algo más que la maravillosa calidad literaria, porque el texto filosófico está profundamente encarnado en el texto dramático, y es inseparable tanto de la trama verbal cuanto, y en no menor medida, de los caracteres y las circunstancias).

En estos textos de Platón no hay nada que se parezca a un lenguaje filosófico técnico; por el contrario, es el lenguaje más corriente -pero cada palabra está pensada hasta la médula. De lo cual debe hacerse cargo la interpretación, y con ella la traducción, que encuentra allí abundantes dificultades. La traducción de un autor antiguo presenta otro problema, que tampoco es literario: nuestro mundo, aunque proceda de allí, no es el mundo griego. Las palabras que declaran las claves más peculiares de ese mundo no pueden, pues, traducirse de ninguna manera a un idioma moderno. Esto tensa a una traducción hasta sus límites -por cierto, no estilísticos- y quizás hasta su inevitable fracaso.

Tuvimos a la vista las traducciones castellanas de C. Eggers Lan, L. Nussan-Letry, J.D. García Bacca (que traduce a un españolazo quevedesco, tan pintoresco como son a veces sus comentarios) y María Rico Gómez, y las francesas de M. Croiset y L. Robin (excesivamente literarias, retóricas a veces). Las notas puestas a las traducciones se hacen cargo solamente de los aspectos históricos o filológicos que pudo parecer conveniente aclarar o recordar (para lo cual sigue siendo básico el comentario de Burnet). Además, se indican en ellas los problemas de traducción, que muchas veces son de interpretación. Fuera de esto, toda la interpretación de los textos está en el cuerpo del trabajo.

Seguimos el texto de Burnet, confrontado con los de M. Croiset y Schanz. Esta confrontación no nos hizo, prácticamente, apartar de él. Las citas griegas y la paginación de Stephanus también responden a su edición.

Ya que acabamos de reseñar traducciones, podríamos agregar que sólo nos fueron realmente útiles -junto con el imprescindible comentario de Burnet- los trabajos de C. Eggers Lan y L. Nussan-Letry. Pero este reconocimiento está lejos de limitarse a la traducción, y se dirige sobre todo a la labor interpretativa (y en el caso de Eggers Lan, la mayor parte de las muchas sugerencias que le debemos proceden de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Hemos tenido siempre presentes, aunque en nuestra exposición esto resulte en general implícito, a estos dos compatriotas. Un motivo de tal atención puede ser el largo uso, en clase, de sus ediciones, (s)lo que lleva a la familiaridad, y por eso al diálogo, con los puntos de vista de los intérpretes. El motivo más válido es que sus trabajos, cuyos respectivos enfoques son muy distintos, coinciden en tomar a los textos como algo vivo, y por eso resultan más inteligentes y suscitan más cuestiones que mucha de la bibliografía europea que hemos tenido a mano. Valga esto también como advertencia de que algunas omisiones bibliográficas pueden deberse a impedimentos o a ignorancia, pero que otras son deliberadas. La bibliografía final recoge sólo las obras citadas o mencionadas.

## Notas a la Introducción

(1) Insolubilidad definitivamente consagrada, al parecer, por V. de Magalhaes-Vilhêna (Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon y Socrate et la légende platonicienne, 1952), que ya había sido transformada en Sokratesdichtung por O. Gigon (Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, 1947) y en radical supresión de la persona de Sócrates por la tesis cuestionable y famosa de E. Dupréel (La légende socratique et les sources de Platon, 1922). Contra la insolubilidad se ha levantado recientemente G. Reale. SFA I. pp. 293 ss.

(2) "Sócrates es para nosotros una figura problemática porque lo fue incluso para sus discípulos" (F. M. Cornford, The Cambridge Ancient History, London, 1933, vol. VI, p. 303, en Gómez Robledo, Sócrates..., p. 5). "...Nos encontramos ante la situación paradójica de que, a pesar de ser ésta [la de Sócrates] la personalidad de pensador de la Antigüedad que ha llegado a nosotros con una tradición más rica, no hemos sido capaces hasta hoy de ponernos de acuerdo acerca de la verdadera significación de su figura. Es cierto que la mayor capacidad de comprensión histórica y de interpretación psicológica que hoy tenemos parece dar a nuestros esfuerzos una base más segura. Sin embargo, los discípulos de Sócrates cuyos testimonios han llegado hasta nosotros transfunden hasta tal punto su propio ser al del maestro, porque ya no acertaban a separarlo de la influencia de éste, que cabe preguntarse si al cabo de los milenios seremos ya capaces de eliminar este elemento de la médula genuinamente socrática." (W. Jaeger, Paideia III, p. 395). ¿Pero no será esa mutua e inseparable 'transfusión del ser' la "médula genuinamente socrática", en vez de ser obstáculo para encontrarla? ¿Podría ser entendido solo y por sí quien hizo del filosofar una comunicación personal y dialógica?

(3) Las interpretaciones claves van desde el Sócrates como tipo del Sabio estoico y el protosanto y protomártir cristiano (y erasmiano), pasando por el mártir la filosofía de la Ilustración, hasta el Sócrates de Kierkegaard y el esencial de Nietzsche, figura de la ambigüedad de Occidente para consigo mismo.

(4) Por eso mismo no entra en consideración la prioridad cronológica de uno u otro escrito (además, la cronología de los diálogos tempranos parece una cuestión insoluble), ni menos su secuencia argumental, que en el orden propuesto aparece transtocada: la conexión la da el problema en juego.

(5) Lamentamos no haber contado -por circunstancias personales, y también por la dificultosa difusión de nuestra producción filosófica- sino a último momento con Cuestiones de hermenéutica histórico-filosófica, obra en que el profesor Noussan-Letry unifica y completa su reflexión, dispersa hasta allí en artículos, sobre el problema hermenéutico, aplicándola los textos de Ap. y Cr. Aquella misma dificultad no ha permitido más que la publicación del primer tomo. Habíamos preparado, en conexión con el presente trabajo, una exposición -crítica en algunos aspectos- de las propuestas hermenéuticas de Noussan-Letry. La lectura de CH, que aclara puntos muy sucintamente enunciados en los artículos, nos hizo levantar varias objeciones. Nuestro artículo, corregido, apareció como publicación de cátedra en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador.

## Advertencia sobre remisiones y abreviaturas

### Remisiones internas

El trabajo se articula en dos partes, una centrada en Cr. (A, "Critón: el diálogo en lo Común") y otra en Ap. (B, "Apología de Sócrates: Apolo y el Fundamento"), cada una con sus secciones y subsecciones numeradas con números romanos y letras minúsculas respectivamente, más las "Conclusiones" (C). Se agrega la traducción anotada de los textos comentados (D).

Las referencias internas se abrevian indicando la parte, sección y subsección, por ej.: B IV c. Pero si la remisión es a otro lugar de la misma parte, se omite la mayúscula (A o B) que la designa.

Las notas de cada parte se numeran por separado. Se remite a ellas en la forma: B n. 19. Si es una nota de la misma parte, se omite la mayúscula.

Las notas a las traducciones se localizan por página, columna y línea de Stephanus en la edición Burnet.

### Referencias bibliográficas

La bibliografía incluye solamente las obras citadas o mencionadas.

En las citas y alusiones, la referencia bibliográfica se hace mediante el nombre del autor y el título de la obra, generalmente abreviado. Los datos bibliográficos completos se ponen en la bibliografía. En ella también se aclaran (aunque son las usuales) las abreviaturas de títulos y nombres de autores antiguos.

Las múltiples referencias a los trabajos de J. Burnet, M. Croiset, C. Eggers Lan y L. Noussan-Letry nos llevaron a abreviar sus nombres con las iniciales de sus apellidos. En cuanto a sus obras, debe entenderse que:

"B." (=John Burnet) y "M.C." (=Maurice Croiset), sin indicación de título, remiten a sus ediciones de los textos en Oxford y Belles Lettres (col. Budé) respectivamente.

"E.L." (=Conrado Eggers Lan), "Cr." o "Ap." remiten a sus ediciones de cada uno de los textos en Eudeba. Pero si la mención ocurre en la parte correspondiente al texto del caso, la abreviatura del título se omite.

"N.-L." (=Luis Noussan-Letry), "Cr." o "Ap." remiten a sus ediciones de los textos en Astrea. La abreviatura del título se omite según el mismo criterio que en el caso anterior.

Cada una de estas obras de N.-L. incluyen un par de trabajos que figuran, en ambas, como "Apéndice A" y "Apéndice B". Si no hay ninguna indicación, la referencia es al Apéndice A de la obra correspondiente. Caso contrario se indica "Introd.", "Ap. B", "n. a la trad."

Los datos bibliográficos completos de estas seis obras figuran en la bibliografía en el lugar correspondiente.



A) CRITÓN: EL DIÁLOGO EN LO COMÚN

Postulamos como tema conductor del diálogo Critón, la pregunta por el hombre. Esto debe ser justificado en el desarrollo mismo de la investigación. Recordamos -aunque es obvio- que, como en casi todas las obras platónicas, la problemática aparece encarnada dramáticamente. La pregunta por lo que el hombre, verdaderamente, es, no se formulará, pues, en abstracto, sino que está implicada en la necesidad de tomar una decisión acerca de la fuga de Sócrates -paradigma de hombre y de preguntante-, decisión de la cual pende su vida y la verdad de su vida, su 'ser'.

Si esto es así, la pregunta por el hombre -por este hombre- tiene en vista aquello en lo que el hombre se funda, y que funda al hombre. La 'antropología' que postulamos desemboca en, o es desde ya, la cuestión de este fundamento: aquella pregunta se despliega como una re-situación del hombre con respecto a la verdad y al Mundo. (1).

En el texto, el preguntar temático por el hombre pone también como tema al preguntar mismo. No se trata sólo de que toda pregunta reflexiva debe establecer su perspectiva propia y las condiciones bajo las cuales accede a lo que pregunta. En el caso de este muy determinado lugar metafísico que es el Sócrates platónico, lo que es preguntado -el hombre- está peculiarmente en juego en el preguntar y en el modo de hacerlo. Por eso tiene que aparecer también como tema, constitutivamente imbricado en la cuestión del hombre, el diálogo.

La introducción del diálogo Cr. (43a1-44b5) es considerada en último término.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

I - La cuestión del hombre (44 b 5-46 a 8).

En el comienzo del diálogo, se han indicado las circunstancias que hacen inminente la ejecución de Sócrates (43 a 1-44 b 5: Critón ha ido al alba a la prisión para comunicar a Sócrates que la nave que vuelve de Delos -durante cuya ausencia se suspenden las ejecuciones- está a punto de llegar; la sentencia se cumplirá, pues, al día siguiente. Sócrates, a quien su amigo había dejado dormir y que acaba de despertarse, supone, por un sueño que acaba de tener, que su muerte se demorará un día más). Ante esa inminencia, Critón lo exhorta a decidir la fuga.

La exhortación de Critón presenta en primer lugar un argumento que contiene dos puntos. Sócrates tiene que salvarse. Si no lo hace, a) (44 b5-c 9) resultará una fama vergonzosa para Critón (la cual, como se dirá luego en 45 e ss., afectará también a los otros amigos y a Sócrates mismo). Desechada su importancia por Sócrates, en tanto mera opinión de la mayoría de la gente, a la que opone la opinión de "los más capaces", Critón insiste en que b) (44 d 1-10) dicha opinión debe ser tenida en cuenta, al menos porque en marcha un poder que tienen los más (la expresión explícita he tòn pollôn dýnamis aparecerá después, en 46 c 4), capaz de causar los mayores males (aun la muerte, se sobreentiende). Sócrates niega a los más la capacidad de causar grandes males o bienes, y propone otra pauta para calibrar el poder: el ser capaz de hacer a alguien sensato o insensato.

Critón concede todo lo afirmado por Sócrates (44 e 1), pero sólo para cambiar de frente en su empeño por convencerlo. Se trata ahora de lo que los amigos por un lado y Sócrates por otro deben hacer, de acuerdo con la justicia, y pueden hacer en las circunstancias dadas. La estructura de este pasaje es quiástica: a) (44 e 1-45 a 3) cuál es el deber de los amigos: ayudar en la fuga pese a los riesgos; tras una interrupción de Sócrates (45 a 4-5), b) (45 a 6-b 7, hasta "...por temor a estas cosas") promover la fuga no presenta, de hecho, inconvenientes; c) (45 b 7, desde "ni tampoco..."-c 4) la vida de Sócrates en el destierro no presenta, de hecho, inconvenientes; d) (45 c 5 ss.) la actitud de Sócrates es examinada en su justicia y respecto de sus deberes para consigo mismo y sus hijos. Con esto se relaciona el resto del párrafo, donde se propone el modelo que servirá de criterio para las decisiones a tomar (45 d 6-8), y se conectan todos estos nuevos elementos con el tema de la reputación que, desde 44 b-c, es la preocupación inicial y fuerte de Critón (45 d 8-46 a 4). Se concluye con la apremiante exhortación a decidirse por la fuga (46 a 4-8).

a) La opinión y el poder de la mayoría de la gente (44 b 5-d 10).

La cuestión del hombre, tanto como la cuestión de la perspectiva desde la cual ha de aprehenderse la verdad sobre él, están inicialmente planteadas por la argumentación suasoria de Critón acerca de la opinión y el poder de la mayoría. Mejor dicho: allí se presentan esos temas de un modo, justamente, suasorio y no cuestionante, y por eso mismo se abre la exigencia de que se pregunte por ellos.

Critón comienza reprochando cariñosamente a Sócrates los perjuicios que él mismo, Critón, va a sufrir con su muerte. En primer lugar, claro está, la pérdida del amigo incomparable, que para él es lo más doloroso que puede

pasarle (cf. 43 c). Y sin embargo, no es en esta pérdida donde recae el acento, sino en el hecho de que la actitud de Sócrates hará aparecer a Critón como un hombre mezquino, que se niega a gastar su dinero (y siendo rico) para salvar a su amigo. La mala fama que le sobrevendría por ello es lo que Critón usa como argumento persuasivo, y lo que Sócrates retoma en su réplica. (2) El texto pone todo el peso en la reputación u opinión que se tiene de uno (dóxa) y muestra así que ésta no es una mera consecuencia (tal vez circunstancial y accesoria) de lo que un hombre haga; ni siquiera el peligro de muerte o el dolor logran hacerla a un lado o quitarle su preponderancia. La dóxa se presenta más bien como el núcleo que constituye a la persona, y por eso la cuestión de la dóxa es el lugar del que arranca la cuestión del hombre y su primer -pero decisivo- nivel.

Para fundamentar esta afirmación basta recordar someramente en qué medida, desde Homero y sin duda en las concepciones arcaicas, pero tal vez hasta la época de la sofística (que es, por lo demás, la época del Sócrates histórico), el hombre griego es su fama. No hay otro lugar, distinto de la dóxa pública, en que se determine quién es cada hombre: ni ante una instancia omnisciente (como el Dios cristiano), ni ante una consciencia personal. Lo que el hombre propiamente es, es su areté, pero ésta pende de su manifestación reconocida y dicha, y es en la 'gloria' -desde el homérico kléos, kléos- donde el hombre se encuentra a sí mismo inmediatamente. Esto contrasta, por supuesto, con el juego de segmentos desconectados en que para nosotros se escinde nuestro ser y parecer. Cuando traducimos dóxa como "opinión", suponemos la representación que una persona, por su cuenta, se hace de otra. Para nosotros, tanto lo que somos, cómo nos mostramos a los otros (y también lo que aparentamos), lo que les parecemos y lo que los demás, a su vez, piensan y dicen de nosotros, son representaciones diferenciadas. Una cierta 'personalidad' se manifiesta (adecuadamente o no) a los otros en una esfera transcendente a ella, la misma esfera transcendente en la cual tropiezo con la expresión (que puede estar teñida de disimulo, etc.) de las opiniones íntimas que los otros han concebido sobre mí. Aun si la opinión del otro es correcta, ésta es un mero reflejo de mí, yo mismo no estoy en ella. Pero ya la sintaxis del griego, que pone al verbo dokéo en construcción personal, indica otra cosa. No "a alguien le parece que yo soy tal", sino "yo parezco tal a alguien": yo mismo (a)parezco (de tal y tal modo) ante los otros, y estoy inmediatamente para ellos en este mi aparecer y parecerles, en el cual se hacen cargo de mí; y en lo que dicen de mí -y no en otra parte- me encuentro como lo que soy. (3)

Sin embargo, esta situación -propia de la autoconsciencia 'arcaica'- no es exactamente la que presenta el texto. En el párrafo, quien ha de mostrarse es Critón (44 b 9-c 5; luego esto se hará extensivo a Sócrates y los demás amigos). La instancia ante la cual aparece y a la cual podrá parecerle que él es tal y tal, no es la voz del poeta épico, que alberga la verdad de las Musas, ni el ámbito de la pólis, en el que se manifiesta la gloria de un hombre -dicha expresamente, a su vez, por el lírico-. Esa instancia es llamada aquí hoi polloí. Debemos intentar una caracterización provisoria de ella.

¿Quiénes son hoi polloí? La palabra alude literalmente a la cantidad: "los muchos", "los más", "la mayoría", y suele ser usada en un sentido 'social' o 'político', frecuentemente peyorativo. ¿Hay que tomarla así desde ya? Más bien atengámonos a las indicaciones que, sobre hoi polloí, pueden extraerse de este pasaje.

Hoi polloí -'quiénes' sean, queda indeterminado. La referencia puramente cuantitativa de la palabra entraña esa indeterminación. Hablamos de "muchos carpinteros", "muchos atenienses" o aun de "muchos hombres"; pero al sustantivar el adjetivo lo aislamos de toda referencia y nos queda sólo esa noción cuantitativa indeterminada, que no dice de cuáles hombres se trata: la indeterminación cuantitativa implica la indeterminación cualitativa; y por una



inversión inmediata, esta indeterminación cualitativa es, justamente, la determinación que nos ofrece el concepto. (4)

En el texto, la dóxa de hoi polloí ocupa el lugar de la dóxa 'pública'. En el transfondo de la preocupación de Critón por su buena fama pareciera estar presente aquella concepción tradicional que hace consistir lo que un hombre 'es' en su reputación. Y es así. Pero con una ambigüedad muy grande, porque la dóxa de hoi polloí, siendo 'pública', (5) no es ya aquélla que decía la areté guerrera, gimnástica o política del hombre arcaico, y en la que éste se encontraba a sí mismo en lo que él era y en su verdad. Ahora parece haber surgido una distancia entre lo que un hombre es y lo que su dóxa dice de él. En tanto instancia ante la cual se muestra alguien en un parecer tal y tal cosa, es peculiar de hoi polloí que no (o no necesariamente) se les dé un aparecer 'claramente', con el cual se hagan de un 'conocimiento claro' de lo que un hombre es (44 b 9, "no nos conocen bien": saphôs = "claramente"). El mostrarse de alguien ante la opinión de hoi polloí lleva en sí la posibilidad de la desfiguración. Ser, aparecer y parecer de un hombre ahora no coinciden.

Tal desfiguramiento, en principio, corre por cuenta del turbio conocer de la mayoría de la gente, pero en la preocupación de Critón está implicado también que quien se muestra a ella debe esforzarse por impedirlo. Pues, pese a la brecha entre ser y parecer, la condición del sí mismo, para Critón, sigue siendo 'pública'. Quien, de un modo u otro, se destaca (quien se preocupa por la areté, como dirá de Sócrates en 45 d, en una frase clave), (6) no puede ocultarse al parecer de hoi polloí; y, junto con esto, la distancia que establece la deformación entre lo que él es y su dóxa, no lo desliga de esta dóxa que es la suya. En las palabras de Critón, ser y parecer se distancian pero no se escinden y, para él, aún no ha llegado -o no ha llegado a la consciencia- el momento en que el ser de un hombre tenga que buscar otro lugar de manifestación que su parecer 'público' inmediato. Ve qué turbia es la opinión de la mayoría, pero todavía no conoce otra instancia que declare quién es cada uno. Por eso, aunque no lo advierta, está en la aporía o la contradicción de considerar que un hombre es su dóxa, y que sin embargo ésta no se corresponde siempre con lo que el hombre es.

El párrafo indica que en la elaboración de la dóxa de alguien puede intervenir un momento de persuasión y convencimiento ("Porque la mayoría de la gente no se convencerá /ou... peísonthai, cf. n. a 44 b 6/ de que tú mismo, pese a nuestros esfuerzos, te negaste a irte de aquí", 44 c 3-5). Se prevé el fracaso de un intento de persuadir de la verdad -presumiblemente, a cargo de los amigos de Sócrates-; y esto, porque la gente ya se ha persuadido en otro sentido. El 'quién persuade' de esta otra convicción previa y más fuerte queda indeterminado. Sin embargo, la próxima réplica de Critón indicará que cuando los más ponen en juego su poder contra alguien, es por una opinión que se ha formado a partir de una calumnia (es decir, de una mentira, de una no verdad deliberada). Calumnia y mentira provienen, obviamente, de alguien distinto de aquél a quien se miente; distinto, pues, de hoi polloí y exterior a ellos. El texto no lo nombra. (7) Sócrates indicará unas líneas más abajo una incapacidad esencial de hoi polloí en cuanto al poder. Podría decirse, también, en cuanto al conocer y opinar. Por lo menos en algunas cuestiones importantes, ellos no expresan una opinión propia (adecuada o no), sino que son susceptibles de ser influenciados por una suerte de propaganda o publicidad, la cual, en este caso, miente y se disimula. Esta incapacidad de hoi polloí es la condición de su turbio conocer.

Todo esto está en el transfondo de las palabras de Critón. La réplica intercalada por Sócrates (44 c 6-9), en cambio, deshace la ambigüedad con que aquél presentó la opinión de hoi polloí, al oponer a éstos otra instancia -aquella cuya ignorancia pone a Critón en aporía-. Podemos aparecer, también, ante hoi epieikéstatoi. Estos son determinados por contraste con hoi polloí. Epieikés tiene también connotaciones sociales y políticas -las

onuestas; pero aquí, como para hoi polloí, no es este sentido el que está en primer término, si es que está. Hoi epieikéstatoi, de acuerdo a la significación primera de la palabra, son "los más capaces" y "los mejores". ¿Más capaces y mejores en qué? Aparentemente, en ninguna actividad particular, sino en que pueden considerar las cosas 'como son', sin deformaciones. La opinión de los capaces, de aquellos a quienes vale la pena tener en cuenta, alcanza la verdad. (8) Esto basta, y no hay que preocuparse por la opinión de los más. Esta despreocupación lleva implícito que 'lo que soy' no es afectado por ella. Al bifurcarse las instancias ante las que me muestro, se desvaloriza una de ellas y se valoriza la otra como aquella ante la que aparezco como lo que (verdaderamente) soy; con ello se quita peso y se desliga de mi 'ser' aquel aparecer desfigurante que preocupaba a Critón.

La importancia fundamental que la opinión de la mayoría tiene para Critón reaparecerá unos párrafos más abajo (45 e-46 a). Aquí acepta implícitamente su desvalorización, pero sólo para dar otro paso en su argumentación: hay que tenerla en cuenta, si no por ella misma, al menos porque determina cómo ejercerán los más un cierto poder. Porque su opinar no se agota en un 'conocer' o juzgar a alguien; esto es la base para que ellos desplieguen un poder cuyas consecuencias pueden ser los más grandes males para aquél contra quien se dirige; como lo muestra el caso presente, aun la pérdida de la vida misma. La frase de Critón, como ya señalamos, apunta también que este poder se pone en obra "si alguien es calumniado ante ellos" (44 d 4-5). Aquello que moldea activamente la opinión de los más con la mentira (calumnia, diabolé), la orienta para causar males.

Sócrates responde con otra aseveración, negando la capacidad de la mayoría para hacerle a alguien grandes males ni grandes bienes, lo que consistiría, respectivamente, en hacerlo "sensato" o "insensato" (áphron - phrónimos). Estas cualidades no están aquí determinadas, salvo la indicación de que producirlas está fuera del alcance de la mayoría; y que su valer, que lo bueno o lo malo de ellas es tal que, en comparación, la vida misma resulta indiferente. (9)

Con esto se termina de hacer manifiesto que la cuestión de la dóxa y el poder de hoi polloí, suscitada por los argumentos de Critón, lleva en su transfondo el grave problema de 'quién es cada hombre, quién es el hombre y en dónde está su verdad' -problema en cuya decisión concreta y actual está implicada la vida de Sócrates-. Estos cuatro párrafos proponen sus términos. 'Soy' puede significar 'vivo', pero en el texto ya está implícito lo que Critón mismo manifestará en seguida (y que consideramos en la sección próxima), que de lo que se trata es de 'ser-verdaderamente', de alcanzar la excelencia; y esto, como lo sabe todo hombre educado en Homero, puede exigir la renuncia a la vida. El pasaje ya sugiere también que la excelencia está relacionada con el ser phrónimos, que vale más que vivir. Pero entonces, ¿soy lo que parezco a hoi polloí, o bien a los más capaces? Y si resulta lo último, habrá que poner en claro quiénes son éstos, es decir, en qué consiste y de dónde proviene su ser más capaces. La cuestión 'antropológica' queda con estos pasos retrotraída al plano 'ontológico'; más exactamente, a la cuestión del lugar de la verdad. El texto se moverá en el ámbito de esta pregunta de fondo al hilo de su 'respuesta' concreta a la cuestión del hombre. Pero para que esta última pueda quedar sentada en todo su alcance, hace falta todavía que la exhortación de Critón haga explícitos sus elementos decisivos.

b) "Un varón bueno y valiente" (44 e 1-46 a 8).